
A VIDA ENTRE DESEJO E CRIAÇÃO: RENAUD BARBARAS LEITOR CRÍTICO DE BERGSON

Débora Morato Pinto*
Para Renaud, amigo na vida

Resumo: Apresentamos aqui o entrecruzamento de duas filosofias da vida, a de Renaud Barbaras, tema central desse texto, e a de Henri Bergson, que preside o ponto de vista a partir do qual nos interessamos pela fenomenologia contemporânea. Nosso objetivo é expor, de uma forma geral, como a diferença com Bergson desempenhou papel relevante na constituição da obra de Barbaras. Mais explicitamente, buscamos pontuar as referências do livro *Le Désir et la Distance* a Bergson e mostrar como as críticas à teoria da vida como criação foram incorporadas por essa proposta original, filiada à escola fenomenológica e inspirada sobretudo por Merleau-Ponty, que entrelaça percepção e vida através do desejo. Apontamos também alguns ganhos que a leitura de *Matéria e Memória*, especialmente da teoria da percepção pura ali desenvolvida, recebe do confronto com a fenomenologia de Barbaras.

Palavras-chave: percepção, vida, fenomenologia, desejo, criação, duração.

Barbaras e a tradição fenomenológica

A fenomenologia contemporânea atravessou o século XX misturando tendências diversas no caldo da redução e da intencionalidade. Nesse caldeirão multifacetado, o tema da vida foi eleito por alguns autores como questão maior a ser enfrentada por essa tradição. É o caso da obra de Renaud Barbaras: sua filosofia se movimenta no âmbito dos problemas implicados pelo tema e por sua inevitabilidade desde que sigamos com

* Professora-associada do Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências da UFSCar. Pesquisadora do CNPq.

rigor e radicalmente os questionamentos iniciados por Husserl. O sentido filosófico da vida, que compreende, via de regra, três noções-chave – o corpo, a percepção e o movimento¹ – é objeto de incessante meditação por parte do filósofo, constituindo inclusive o ponto de tensão para sua filiação, sempre reafirmada, a essa escola. Mais precisamente, sua obra intenciona analisar em profundidade noções e desdobramentos daquilo que recorrentemente é delimitado como *o problema da experiência*. E é seguindo a trilha do problema que ele depara com o tema maior, aprofundando então, gradualmente, a reflexão sobre a vida, seu alcance, sua relevância e seu papel, por vezes implícito e mesmo oculto, no desenvolvimento consequente da análise fenomenológica.

A noção de vida mostra-se, não raramente, como uma espécie de calcanhar de Aquiles para os fenomenólogos de ontem e de hoje. Barbaras explicita com clareza que, por um lado, a reflexão sobre a vida exige um retorno ao empírico que estaria proibido pela filiação ao projeto transcendental; por outro lado, a despeito dessa interdição, é na filosofia da vida que a análise criteriosa e fiel da percepção (*locus* privilegiado de uma efetiva filosofia da experiência) *necessariamente* desemboca. Essa constatação não é nada trivial, se considerarmos que Husserl visou desde sempre o conhecimento como horizonte maior do retorno aos fenômenos. Numa de suas obras mais recentes, Barbaras toma a vida como foco da análise fenomenológica com todos os riscos que ela comporta para as motivações tradicionais da escola, e inicia pela retomada sem rodeios do que é essencial a essa problematização: desde o *Lebenswelt* até o retorno ao concreto da leitura francesa, a noção se apresenta ou é mesmo invocada como “conceito operatório ou encantatório”, sem que se enfrente de fato a sua tematização. Esse enfrentamento seria penoso para todos os filósofos do conhecimento, uma vez que, para levar a termo a interrogação radical sobre a vida, não há como escapar do “sentido primeiro ou imediato dessa

noção, a saber, a atividade de um organismo vivo em relação com um meio” (Barbaras 5, p.7). Tomada como objeto de conhecimento filosófico, essa atividade impõe um tipo de observação ao menos heterodoxo, já que inclui o olhar da ciência. Esse sentido tem, além do mais, que encontrar uma forma de conjugação com o sentido do *viver* (ter vivências ou vividos) circunscrito pelas filosofias da consciência. Entendemos então que Barbaras aponte na redução uma das mais fortes razões para que a vida tenha sido quase sempre considerada, do ponto de vista fenomenológico, um problema do qual seria mais prudente desviar-se: enquanto objeto da biologia, a vida em seu sentido imediato e empírico é excluída da investigação tal como a pensou Husserl e um “sentido metafórico vem tomar o lugar do sentido imediato” (Barbaras 5, p. 8).

A decisão que vemos tomando forma a cada livro do autor parte, então, do dilema em torno da relação entre vida e conhecimento. Dilema inevitável que definiu a direção na qual ele se engajou desde os estudos sobre Merleau-Ponty no início de seu trajeto acadêmico: trata-se de reconhecer que o recurso à vida não pode ser apenas metafórico, o que significa que alguma coisa da “transcendentalidade” exige o retorno da filosofia à vida empírica, ou antes, significa que o “movimento de transcendentalização, que Husserl denomina atividade constituinte, *talvez faça parte da própria essência da vida*” (Barbaras 5, p. 8, grifo do autor). A tentativa passa a ser dar conta da noção de vida transcendental sem reabsorvê-la no empírico, o que equivaleria ao “desaparecimento puro e simples da perspectiva fenomenológica”. Assim, a atividade do sujeito transcendental somente pode ser referida a um sentido próprio da vida na medida em que esse sentido não se reduz àquele que a biologia lhe confere, isto é, o significado da vida deve trazer em si as propriedades ou as condições essenciais do conhecimento. Tais exigências fazem com que a filosofia de Barbaras oscile expressamente entre a fenomenologia e os “seus outros”², sobretudo

no momento em que a Vida passa a ser tematizada como centro da reflexão. Não surpreende, nessa medida, que seu percurso tenha tomado como interlocutores Raymond Ruyer e Henri Bergson, metafísicos que pretendem renovar o sentido dessa dimensão tão essencial à filosofia. Partindo da intenção de superar as hesitações teóricas de Husserl, Barbaras toma sua via própria quando insere no arcabouço conceitual mobilizado, para dar conta da percepção, a noção de Desejo. Aqui reside a originalidade de sua proposta, na qual esse conceito se apresenta como chave da articulação entre vida empírica e reflexão transcendental. E os avanços teóricos proporcionados pela noção de desejo, ainda que se efetivem no terreno circunscrito pela fenomenologia, tangenciam a metafísica da vida, ponto preciso em que essa trajetória ganha relevância inestimável para aqueles que elegeram Bergson como autor central.

Em nossa leitura da filosofia de Barbaras, a sua interlocução com Bergson tornou-se instrumento fundamental de ampliação e aprofundamento da compreensão dos argumentos e teses presentes em *Matéria e Memória* e *A Evolução Criadora*. Analisando suas ressalvas à teoria da percepção pura e à metafísica do *elã vital*, encontramos novas soluções teóricas e, por isso mesmo, novas perspectivas abertas pela filosofia da duração. Percebemos também, no que diz respeito aos distintos projetos fenomenológicos, que a visada bergsoniana permite penetrar em suas divergências, singularidades e profundidades específicas, sobretudo no que se refere ao exame da experiência consciente. Ao comentar a teoria da percepção pura, Renaud Barbaras bem explicita o papel salutar desse vai e vem, evento filosófico relativamente circunscrito que expressa um campo mais amplo de relações e envolvimento problemáticos, complexos, essenciais, porém, entre filosofia da consciência, fenomenologia e metafísica. É nesse contexto que a *teoria das imagens* representou um papel particularmente relevante na teia de problemas e análises tecida pelos dois autores. Barbaras a ela dedicou mais

de um texto, algumas conferências e trechos substanciais dos capítulos de suas principais obras, ressaltando o fato de que, apesar de Bergson ter se proposto, na abertura de *Matéria e Memória* (texto capital que encaminha a renovação da teoria da percepção), a permanecer num único plano ontológico, a dependência que essa fenomenologia do aparecer conserva em relação a uma teoria psicológica – a teoria da memória – revelaria falhas no primeiro nível da reflexão que sua fenomenologia do desejo pode superar. Assim, a teoria das imagens não visaria estabelecer a identidade entre o ser e a fenomenalidade e o todo das imagens não pode recobrir a totalidade à qual a consciência perceptiva se abre: ele será definido “em si mesmo” apenas na metafísica da matéria do quarto capítulo do livro, mediada pela análise da memória. O ponto que incomoda Barbaras consiste no fato de que o *em si* das imagens, totalidade dinâmica em movimento de extensão, se define ao fim e ao cabo de modo “independente de um sujeito vivo”, perdendo assim a relação intrínseca entre a subjetividade e a totalidade – relação que é propriamente abertura – que define a intencionalidade³. Bergson saiu então dos limites da fenomenologia, ou, talvez, nunca tenha entrado.

É a partir dessa perspectiva que Barbaras chama atenção sobre o papel da leitura de *Matéria e Memória* em seu próprio projeto: os limites das análises bergsonianas são para ele “extremamente esclarecedores, pelo fato de que permitem caracterizar mais precisamente as condições às quais está submetida uma teoria da percepção que apreende o sujeito perceptivo como sujeito vivo” (Barbaras 2, p.129). A diferença com Bergson permite então que compreendamos efetivamente qual é o foco da proposta que entrelaça percepção e vida através do desejo. Em contrapartida, encaminha o retorno à teoria da percepção pura com questões muito precisas, enriquecendo a leitura da obra e do bergsonismo como um todo. Ao longo do livro *Le Désir et la Distance*, apresenta-se gradualmente o modo pelo qual a teoria de Barbaras pretende situar-se a igual distância de Husserl e

de Bergson, curiosamente partindo da mobilização da crítica bergsoniana da tradição *contra* a fenomenologia husserliana. Nosso comentário aqui se concentrará, então, sobre algumas das referências de Barbaras a Bergson que, a nosso ver, integram essa filosofia da vida como momento interno e indispensável.

Da filosofia da percepção à essência da vida. Bergson na trilha da fenomenologia.

É no bojo do novo enfoque sobre a relação entre o transcendental e o empírico que Barbaras constrói, como solução a seu ver definitiva para o problema da vida, da percepção e do conhecimento, uma filosofia do desejo. O desejo apresenta-se como conceito maior para o viés que ele impõe ao projeto fenomenológico: dimensão da experiência eminentemente humana, na qual está então fundado, ele é a um só tempo o seu fundamento, delimitando as condições de sua realização. Em suma, o desejo determina a maneira pela qual vivemos o mundo e assim o experimentamos. Assim, se tentarmos exprimir sinteticamente a ontologia de Barbaras, poderíamos apontar a *afirmação do desejo como unidade última entre o empírico e o transcendental*, noção que permite o trânsito entre a análise das condições da experiência e a ontologia sem ultrapassar os limites da descrição direta do fenômeno – ou seja, sem transgredir as direções de método da escola fenomenológica.

Inicia-se então um notável trajeto de análise das questões que envolvem a percepção, tomada como processo vital, exame presidido pela decisão de permanecer situado dentro das balizas estipuladas pela fenomenologia, o que para ele significa explorar gradativamente e em diversos níveis de profundidade a relação entre imanência e transcendência desvelada pela constatação da *intencionalidade como verdade da experiência*

consciente. Nesse trajeto, mesmo o recurso aos trabalhos científicos, como os de Goldstein, se realiza sempre no plano fenomenológico, dirigido pela significação da experiência, ou pelo sentido da experiência obtido através da redução. Assim como na filosofia de Merleau-Ponty, os trabalhos da fisiologia contemporânea desempenham um papel fundamental no esclarecimento da ligação indissociável entre a percepção – fenômeno ou “aparecer”, segundo o termo que Barbaras utiliza mais exaustivamente – e um tipo singular de movimento, aquele que se apresenta nas *démarches* inerentes aos processos vitais. Eles são mobilizados para explicitar a relação, ou antes, a *correlação*, entre um aparecer segundo a estrutura de horizonte e um movimento como autoimpulsão incessante, conforme a redescritção original dos polos da experiência cujo sentido deriva em certa identidade entre o negativo e positivo, ou melhor, na incorporação da negatividade pelo ser. Enfim, da percepção à vida, a motivação⁴ própria à parte considerável da fenomenologia francesa encontra aqui uma nova via de desenvolvimento. E é nesse contexto que o caminho é percorrido passo a passo, sem notas desviantes, em torno da experiência perceptiva e de tudo o que ela pode ensinar sobre si e sobre aquilo que a ultrapassa e mesmo a condiciona – o que inclui, como citamos acima, a *Vida*, tomada como núcleo de uma nova ontologia e tangenciando a *metafísica*⁵ que se quer contemporânea. A filosofia da vida que assim se obtém dialoga com a filosofia clássica, com a tradição fenomenológica, com a ciência do século XX e com a arte. Ressaltamos aqui a clareza e o rigor conceitual com a qual tais diálogos são estabelecidos, que determinam uma consistência teórica *diretamente proporcional à profundidade da análise da experiência perceptiva por eles possibilitada*.

Nosso interesse pela filosofia de Renaud Barbaras partiu, como dissemos acima, de questões que se colocam sob o crivo da filosofia de Bergson, mais especialmente do interesse pela maneira através da qual a

fenomenologia do desejo incorpora as *démarches* críticas do bergsonismo. Pensamos que a recusa das soluções bergsonianas para problemas em comum contribuiu sobremaneira para a força de suas análises. Essa convicção encontra fundamento se prestarmos atenção ao fato de que, para Barbaras, a redução necessária à análise fenomenológica, que deve dar conta da percepção concreta e assim evitar os prejuízos teóricos que contaminem a descrição do aparecer, foi balizada pela potente crítica bergsoniana do negativo. Num momento posterior dessa análise, entretanto, Barbaras recusa as consequências que Bergson extraiu de sua própria crítica, consubstanciadas na tese de um *ser-duração impermeável ao negativo*. Sem entrarmos no mérito da justiça de tal avaliação, fica muito patente que as inconsistências apontadas na teoria bergsoniana da percepção reenviam à positividade do ser e que a via do desejo vem suplantiar lacunas e solucionar problemas internamente relacionados a esse duplo trajeto – os de uma análise incapaz, sempre segundo os cânones da escola fenomenológica, de dar conta da descrição fiel do aparecer e os de uma ontologia que não pode incorporar a negatividade do ser que aparece. E essa dupla crítica é essencial ao itinerário de Barbaras.

A aproximação à distância entre os dois filósofos é balizada por outro dilema cuja importância não se pode subestimar no horizonte filosófico do século XX, precisamente o da insuficiência da perspectiva racional ou intelectualista para dar conta da experiência, limite da razão que incorpora os limites da filosofia e impõe perguntar sobre a pertinência de uma refundação metafísica com uma consequente discussão sobre o método que a torna possível. O dilema não é outro senão o da finitude, e sua eleição como condição insuperável na proposta fenomenológica. Ainda aqui o trajeto de Barbaras não deixa de surpreender ao leitor habitual de Bergson: no face a face com a vida, ele reconhece que a tradição filosófica deixou a desejar, recorrendo então à poesia de Rilke

como inspiração maior para responder à questão que a percepção, o movimento e o desejo acabam por desenhar e conduzir: com a vida se caracteriza essencialmente para que possa condicionar a percepção e a intencionalidade? O Aberto, melhor denominação para a essência da vida, recobre o excesso e a transcendência do desejo, mas a sua descoberta, bem como a antropologia privativa⁶ que se segue a partir de então, não remete aos textos dos filósofos, mas a um poeta.

Encontramos ao longo dessa trajetória um ponto de chegada que podemos formular como a *determinação do desejo como essência da vida*. Por ele, evidencia-se o delineamento de sua singular leitura de temas eminentemente fenomenológicos. De uma forma sucinta, podemos dizer que a filosofia de Barbaras avança metodicamente da percepção à vida originária partindo das questões que os fenomenólogos se colocaram, em especial da tarefa de encontrar as condições de possibilidade da experiência consciente tomada como intencionalidade. Essa progressão ou expansão da intencionalidade à ontologia reencontra e retoma, conforme o problema enfrentado, a noção de desejo, aprofundando a cada etapa sua análise, seu escopo e seu significado. Entendemos, e isso ficou claro justamente a partir de nossa da leitura enviesada de suas obras, que tal projeto se vê bem sucedido precisamente na medida em que seus passos avançam da nossa experiência à ontologia, ou do ser percebido ao ser vital com Ser originário, *em consonância estrita com a ampliação do campo de fenômenos que a noção de desejo se mostra capaz de explicar*. Desde a estrutura de horizonte que é intrínseca ao aparecer, implicando a abertura ou a incompletude insuperável presentes na experiência humana, passando pela análise do movimento próprio aos seres vivos, como movimento *vivido* que procede de um “poder que não é esgotado, mas ao contrário reativado, por sua realização” (Barbaras 2, p. 116)⁷, chegando à vida ela mesma pensada como carência ou lacuna insuperável, outro nome do

excesso ou da capacidade de autossuperação incessante que o vital carrega em si, é sempre a noção de um ato, ser, processo ou potencialidade *que se efetiva por sua própria intensificação* que se apresenta para dar conta das descrições e das indicações que tais fenômenos oferecem.

Em outros termos, a análise da experiência, concentrada na percepção, estabelece um vínculo indissociável entre percepção e movimento vital que é então o ponto a ser explicado, que tem sua condição própria a ser esclarecida. Barbaras mostra que somente o desejo pode satisfazer o papel de tal condição e assim dar conta dessa relação. Ressaltemos, inicialmente, um ponto crucial: é justamente porque o desejo visa um objeto que se mostra como faltante, ou seja, pelo fato de que aquilo que o preenche efetiva esse preenchimento como nova falta – outra forma de dizer que *o objeto do desejo é o próprio desejo* – ou seja, é pelo excesso que o caracteriza, que ele pode dar ensejo a um movimento incessantemente renovado e a uma percepção aberta ao transcender-se sem término. E essa é literalmente a interpretação fiel à estrutura de horizonte, dimensionada como essência do fenômeno. O desejo visa algo que se excede a si mesmo, portanto, deseja: o desejo apreende algo que reaviva o próprio desejo, ele é, portanto, esse transcender-se permanente.

A transcendência assim formulada recobre o movimento de exteriorização ou “relação a” que caracteriza a consciência intencional. A fenomenologia deve ater-se a essa relação e somente avançar para o ser na medida em que sua presença na experiência o autoriza. Assim procedendo, a filosofia tem que dar conta da negatividade insuperável que essa relação evidenciará. Mais explicitamente, a perspectiva fenomenológica não raramente é definida pela sua fidelidade à experiência humana finita, implicando a absorção da negatividade como atributo interior ao ser revelado no fenômeno, negatividade e finitude imbricadas numa relação que ganha contornos próprios segundo cada projeto filiado

a essa escola⁸. O problema do negativo e a fidelidade à experiência se articulam na fenomenologia de Barbaras e podemos dizer que a herança merleau-pontiana por ele assumida reside, sobretudo, nesse tópico⁹. Reconhecendo que o projeto bergsoniano de “buscar a experiência em sua fonte”¹⁰ se impõe a Merleau-Ponty, cujo trajeto se apresenta desde o início como um esforço para voltar ao mundo antes da sua categorização pelo entendimento, Barbaras considera, entretanto, que as filosofias de Husserl e Bergson, enquanto tentativas essenciais de retorno às coisas, esbarraram no objetivismo ou no realismo de um ser positivo como obstáculos para a realização da tarefa como seria desejável. Mesmo que o desenvolvimento da obra merleau-pontiana, com a elaboração crescente de seu projeto ontológico, tenha retornado a Bergson e absorvido parte considerável de sua metafísica (como bem o atestaria o capítulo “Interrogação e intuição” de *O visível e o invisível*), a frequentação das obras iniciais de Merleau-Ponty foi mediada pela denúncia recorrente da presença do prejuízo da interioridade no bergsonismo. Esse ponto de partida acabou por conduzir Barbaras a aceitar a redução merleau-pontiana como via adequada para “substituir a correlação em espelho do sujeito reflexivo e do objeto (que é ainda tributária da atitude natural) pela coexistência vital do sujeito corporal e do mundo, como meio da nossa vida” (Barbaras 1, p.34).

A atenção cuidadosa a suas referências aos textos bergsonianos mostra, entretanto, que as coisas não se passam exatamente dessa forma. Há uma *nuance* ou ambiguidade na proposta de Bergson, a qual ressurge aqui e ali num papel distinto ao longo das análises de Barbaras. Vejamos como isso se dá, primeiramente, na delimitação do âmbito de sua própria fenomenologia. O pano de fundo da tarefa da fenomenologia é, como sabemos, o fracasso da filosofia moderna no terreno da análise da experiência consciente. Assim, a ontologia que dependia do cartesianismo tem que ser abandonada ou ao menos *reformada*. Em mais de uma ocasião,

os textos de Barbaras reforçam a tese que delimita tal empresa: mesmo que se trate de investigar o ser originário, situando-se no terreno da ontologia, essa questão identifica-se à do sentido do ser ao qual a percepção nos abre. Tomada como acesso à transcendência na imanência, relação intencional primordial e fenômeno de maior significado para a investigação dos modos de doação de objetos ao sujeito consciente, a percepção é visada como processo originário a partir do qual seria possível repensar teoria do conhecimento e ontologia. Desde Merleau-Ponty está definido, desse modo, que o *acesso a tudo o que é* situa-se na abertura perceptiva, e o ponto de partida da filosofia em sua questão mais fundamental – a do ser originário – é a experiência sensível, não mais a reflexão intelectual mesmo que radicalizada. Em outros termos, o escopo da experiência sensível abre e fecha o campo da ontologia e a pergunta sobre o sentido do ser não encontra lugar no terreno da pura reflexão, no qual a filosofia da consciência a encerrou, definindo a subjetividade que reflete como “condição inexorável do acesso ao ser”. O aparecer, seu sentido e suas condições irreduzíveis são a única via a ser percorrida pela análise filosófica consequente, e assim demarca o terreno próprio à ontologia.

Trata-se então de mostrar que a fenomenologia *da percepção*¹¹ é a única via de superação dos impasses e limites da empresa cartesiana, a qual ofereceu os contornos mais gerais à reflexão da modernidade em torno da consciência. Não se trata mais de encontrar o ser por uma reflexão da consciência de si, transparente a si na experiência do *cogito* e aberta a uma transcendência que ao fim e ao cabo lhe é exterior, mas sim de retornar à imanência do sensível e nela reencontrar o ser em suas características temporais ou temporalizadas. Se Descartes tem o mérito de ter suspenso a tese da existência do mundo, própria ao realismo ingênuo e aos diversos empirismos dele dependentes, a confiança na reflexão racional o levou, entretanto, a perder o solo da experiência e a analisar o sensível a partir

da noção de sensação¹², conceito abstrato retirado do objeto determinado e inserido num mundo objetivo cujas leis são rigorosamente ditadas pela filosofia natural moderna.

A experiência humana reencontrada pela fenomenologia do aparecer retoma as dimensões perdidas pelo intelectualismo presidido pela filosofia de Descartes e pelo empirismo que bebe nessa mesma fonte. A fenomenologia compartilha com o bergsonismo desta *recusa de pressupostos sedimentados filosoficamente*. O modo pelo qual eles são expostos e em nome do que são refutados talvez nos ensine sobre suas principais diferenças – em todo caso, o trabalho de Barbaras expõe de forma consistente como essa recusa delimita projetos fenomenológicos variados. A crítica compartilhada por todos entende que há uma confusão enraizada nas teorias clássicas, justamente a falha em diferenciar as leis da realidade que aparece – realidade que, disfarçada ou explicitamente é assumida como ponto de partida e descrita como mundo objetivo – e as leis que presidem o seu aparecer. Em suma, não se distingue entre o mundo e “a experiência do mundo”, o que caracteriza uma “ontologia espontânea”. Ao contrário, uma verdadeira filosofia da percepção deve dar conta da estrutura do aparecer, apreendendo ao vivo o movimento “pelo qual a experiência nos inicia ao Ser” (Barbaras 2, p.16), o que somente é possível ao se abrir mão dessa ontologia espontânea, do mundo objetivo como modelo de ser.

Já aqui podemos sublinhar o papel ambíguo da filosofia da duração: não teria Bergson mostrado justamente outra forma de implicar mutuamente crítica da ontologia espontânea e refundação da metafísica, sem limitar-se ao ato filosófico situado na finitude, no sujeito ou na consciência tomada em sentido restrito? O trajeto de Bergson não seria exatamente aquele que abre a via da superação do intelectualismo como superação do humano, mostrando no mesmo golpe que aceitar até o fim

as consequências da crítica radical à velha ontologia significa retomar as pretensões metafísicas da filosofia – seja filosofia da percepção, do homem ou da vida? Barbaras reconhece o papel dessa crítica em sua reflexão para o encontro da via efetiva de análise da experiência. Tratamos na experiência com um “em si” que excede o vivido mental, a representação ou o próprio campo perceptivo, mas que paradoxalmente não se deixa atingir ou apreender jamais como positividade fechada, sem relação à subjetividade, independente do sujeito que o vive, para qual ele se oferece. Paradoxo por se tratar de um fenômeno em que se afirmam a um só tempo a imanência e a transcendência do objeto. Esse paradoxo implica, por sua vez, o *mistério* da percepção: a doação que nela se efetiva se produz por esboços, isto é, de forma incompleta e num “horizonte” de novas experiências do mesmo objeto cuja incompletude não impede, entretanto, a presença efetiva. A dimensão presuntiva da síntese que se anuncia pelos esboços impõe ao acesso à objetividade um caráter problemático – a presença do objeto se dá *como* ou *pela* sua ausência mesma:

Tal é o mistério da percepção: qualquer aspecto dá-se como aspecto de uma coisa, ultrapassa-se a ele mesmo como conteúdo sensível e, porém, falta a realidade de que o aspecto é a manifestação. É por isso que, a rigor, a experiência da coisa no esboço reduz-se à possibilidade de prosseguir a experiência, de multiplicar as percepções com a garantia de que não haverá fim. [...]. Em suma, a coisa percebida não se apresenta ela mesma, conforme suas características próprias, naquilo que a manifesta: o esboço, ao mesmo tempo, desvenda e dissimula a coisa. Quanto à coisa, ela aparece como sua ausência, se apresenta como inapreensível (Barbaras 6, pp.150-151).

O *mistério* somente pode ser tomado a sério por uma filosofia da percepção consequente, aquela que encontra os meios de respeitar a

descrição fenomenológica do aparecer. O progresso da descrição levada a termo por Barbaras depende em larga medida dos diagnósticos efetivados sobre os limites do projeto husserliano. Abrindo mão do objetivismo e do paradigma da adequação, a verdade dos fenômenos remodela a relação com a negatividade, pontuando a imbricação entre presença e ausência nos momentos constitutivos da percepção. Para dizer de uma vez, a crítica à ontologia do objeto ou ao objetivismo ainda presente em Husserl abre para o filósofo o contato com o ser que se dá à distância, assim como com o sujeito que se adapta a essa distância constitutiva na medida em que é ele próprio um movimento de impulsão inesgotável, corpo que visa o meio por seu automovimento e sua retroalimentação incessante. Ora, essa nova perspectiva, outra compreensão da relação intencional entre um visar e um ser, é aberta precisamente pela ampliação da redução que Barbaras leva a cabo sob a influência de Bergson. Mais precisamente, qual é o limite, senão equívoco, da investigação de Husserl que a crítica bergsoniana do Nada põe em evidência? Precisamente o fato de que a redução não consiste em colocar entre parênteses a tese do mundo, a afirmação da existência do mundo, mas sim o pensamento que coloca tal existência à luz do objeto ou da realidade objetiva, em suma, a “determinação do mundo em termos de objeto” (Barbaras 2, p.75). Husserl se equivocaria ao suspender a tese do mundo, existência que permanece como resíduo da redução levada a cabo cuidadosamente e até o fim, na medida em que seu pressuposto é ainda a precedência do nada em relação ao ser – pressuposto que condiciona o conceito de ser plenamente determinado ou determinável, pura positividade autossuficiente, isto é, o mundo pensado como Objeto. Barbaras assim explicita como os dois gestos teóricos estão entrelaçados na filosofia de Husserl:

A insuficiente radicalidade da redução husserliana (que consiste precisamente no fato de que ela é uma redução à região consciência) deve-se ao fato de que Husserl permanece

tributário, ao longo de sua empresa, do ideal racionalista de uma doação adequada e, portanto, de uma determinação espontânea do Ser como objeto, determinação que entra em contradição com a estrutura própria da percepção (Barbaras 2, p.75).

E o equívoco compromete irremediavelmente a compreensão da estrutura do aparecer, sempre descrito e conceituado segundo o modelo do objeto que aparece. O real é pensado como conjunto de objetos exteriores entre si, e sem a refutação da precedência do nada ao ser não há como dar conta do que se apresenta na experiência, pois a relação interna entre o sujeito e o mundo é configurada pelo raciocínio que se move nesse conjunto – de partes exteriores entre si – e segundo suas determinações. Ocorre que essa é exatamente a posição defendida por Bergson, com a diferença de que esse ser e esse raciocínio serão remetidos ao espaço como forma da inteligência e condição de possibilidade da experiência dos objetos. É assim que Bergson nos oferece então os “meios para bem conduzir a redução”, segundo os termos de Barbaras. O problema então não reside no mundo, nem em sua existência, mas no *modo de existir*, modo objetivo de existência que se mostra como determinação perfeita e se deixa apreender por uma doação adequada. O pressuposto da positividade do nada não é atingido por Husserl, mas sim por Bergson, cujo percurso crítico possibilita a descrição fiel da experiência como experiência de algo, encontro com a realidade, especialmente com a *mobilidade real*. Assim, seja no nível das consequências, seja no nível dos princípios, as análises críticas de Bergson denunciam a ilusão de se pensar um nada primordial, prioritário e anterior ao ser, denúncia que se configura como condição indispensável para a apreensão do ser como duração. Ao fazê-lo, Bergson expõe a ilusão teórica que nada mais faz senão prolongar a relação prática e técnica do ser humano com o mundo, e que desemboca na aceitação do Nada como anterior ao Ser. Ora, essa aceitação impõe a determinação da

existência como objetividade, ou a definição de tudo o que se vê e se pensa como objeto. É assim a *existência como objeto*, no modo objetivo, que para Bergson identifica-se com a existência no espaço ou espacial, que a crítica do nada é capaz de desqualificar, abrindo caminho para a apreensão dos aspectos efetivos da existência ou do ser.

Da crítica à ontologia: ser-duração, negatividade e desejo.

A crítica do Nada atraiu a fenomenologia da percepção de Renaud Barbaras. Mas, no mesmo gesto pelo qual essa crítica amplia a força da redução fenomenológica, seu resultado para a teoria da duração é recusado e o Ser como Distância ganha contornos mais precisos. Vejamos como a positividade do *ser-durée* invade as etapas mais importantes do caminho em direção ao desejo. Tais etapas envolvem, com efeito, a clara recusa do decantado positivismo de Bergson, ainda que reconhecendo sua ampla renovação da filosofia da percepção, a qual que se detém, entretanto, na ingenuidade tributária de uma “aproximação substancialista do ser”¹³ que teria sido o maior obstáculo ao desvelamento do problema do sentido do ser que a fenomenologia leva a cabo. Essa limitação determinaria um movimento filosófico de sentido inverso ao da fenomenologia, já que a intuição bergsoniana buscaria alcançar “a positividade do objeto para além das determinações da inteligência, que são relativas apenas a nós mesmos, enquanto que a redução alcança o fenomenal, isto é, o ser relativo do objeto, a partir da suspensão de sua positividade” (Barbaras 4, p.32). Eis a tópica da recusa. Mas em que aspectos essa recusa se efetiva em *Le Désir et la Distance*? Considerando ainda que a teoria da percepção que a toma como imbricada ao movimento desejante é escandida por referências consideráveis à teoria da percepção pura, cabe investigar como a decisão filosófica de Bergson, que envolve a estratégia de evitar passo a passo

as armadilhas do realismo e do idealismo, pode ser inserida no mesmo lago do positivismo ingênuo. Mais que isso, a relação entre a análise da intencionalidade e a teoria da percepção pura de *Matéria e Memória* é o lugar privilegiado para a compreensão do que se recusa do bergsonismo numa filosofia que respeita o primado do negativo, e assim, para que se explicita *como a noção de desejo pode ser o fundamento da experiência*. E é no capítulo dessa obra em que a relação entre percepção e movimento é focalizada pela análise fenomenológica que a teoria bergsoniana aparece como contraponto essencial.

Cabe então retomar brevemente a análise da relação entre percepção e movimento vital, sublinhando os principais aspectos que conduzem da redução ao ser como abertura. O encontro com o aberto passa, como mencionamos rapidamente acima, pela interpretação fiel e radical da teoria dos esboços, a qual subsidia a articulação entre percepção e movimento que Barbaras estabelece em três obras inter-relacionadas¹⁴. A incompletude de Bergson, cuja teoria da percepção teria antecipado os termos rigorosos pelos quais o problema da experiência deve ser colocado, residiria precisamente no fato de que sua circunscrição da totalidade como ser perceptível (ou seja, o campo de imagens que contém a percepção em potência ou virtualmente) e a correspondente descrição do sujeito como corpo vivo perpassado pelas necessidades orgânicas perdem de vista a intencionalidade, ou seja, a abertura do sujeito à transcendência e a negatividade ou distância interna à *totalidade englobante*. Em outros termos, Bergson não foi capaz de dar conta da distância constitutiva do ser que a análise do aparecer nos revela. Se a crítica do nada retomava como consequência um *ser-duração* que ainda se quer positivamente dado, substancial, a crítica à teoria da percepção configura um momento interno à teoria do *ser-substância*. No reverso dos dois movimentos – crítica do nada e teoria da percepção, Barbaras avança em seu viés fenomenológico.

No caso da redução, Bergson teria deixado escapar o ponto central que torna possível a compreensão do aparecer fora do paradigma objetivista: o reconhecimento de sua estrutura irreduzível como pertencimento, *co-aparição* de um meio sobre o qual tudo aparece. Esse mundo, nunca presente ele próprio como determinação completa, é uma totalidade aberta ou “não totalizável”¹⁵ cuja estrutura de horizonte aponta para um inacabamento perpétuo. Ele é o que tudo contém, sem poder por isso mesmo ser um conteúdo, e o solo ou campo de tudo o que aparece é um “*il y a*” do qual o mundo é momento constitutivo. A tese do mundo é condição de toda tese, de todo sujeito, de todo ato – encontraríamos aqui, como em Merleau-Ponty, a ampla significação ontológica da relação figura-fundo explorada concretamente pela ciência, no caso, pela *Gestalttheorie* ou “psicologia da forma”. A percepção assim desvelada mostra ser percepção de um mundo, ou percepção num mundo, envolvida de mundo, antes de ser percepção de um sujeito ou de uma consciência. O mundo é indistintamente aquilo “que é manifestado por cada coisa que aparece, como a profundidade que ela vem trazer ao aparecer, e a condição de sua aparição” (Barbaras 2, p.86).

Em síntese, o que Barbaras reconhece como nova configuração do aparecer aponta o mundo como seu momento constitutivo, e o *inacabamento* ou *ausência* inerente à sua apresentação dimensiona a relação com a negatividade. Num certo sentido, tudo se joga aqui, pois os outros passos ou tópicos da experiência perceptiva devem implicar em si uma relação com o negativo. A caracterização do sujeito, polo cujo desdobramento implicará o movimento vital como seu constituinte essencial, se reconfigura precisamente por essa relação. Desse movimento, o desejo é condição de possibilidade. Eis um dos pontos de maior importância – também de complexidade – para a nossa aproximação. Trata-se, para Barbaras assim como para a fenomenologia contemporânea em geral, na reconfiguração do sujeito, de superar a concepção da consciência de si, constituinte,

ou essa maneira de pensar a subjetividade como imanência a si de toda experiência. Ao mesmo tempo, não há como dispensar o caráter subjetivo dos fenômenos, sua implicação necessária ao para si, sua referência essencial àquele para quem algo aparece. O pertencimento ao mundo como estrutura irreduzível de toda aparição não desconsidera o sujeito – mas o remodela, definindo-o não mais pela relação a si dada adequadamente e dando conta de que ele é momento constitutivo do aparecer sem, entretanto, constitui-lo absolutamente. Trata-se então de compreender uma condição necessária, mas não suficiente do fenômeno, um momento que o constitui internamente sem esgotar a sua razão de ser, sem dar conta do seu sentido, sem ser o seu fundamento originário. O sujeito da percepção é um corpo vivo, e dar conta do seu sentido de ser através do crivo da descrição fenomenológica significa caracterizá-lo segundo sua relação com o mundo dada no fenômeno: o sujeito é um movimento orientado, o que nada mais indica senão sua adequação à estrutura de horizonte, demonstrada como “forma concreta do a priori do fenômeno” e implica um excesso ou um recuo do aparecer. O fenômeno é o acesso a uma presença permeada pela ausência: algo me aparece na exata medida em que pertence a uma totalidade aberta e inesgotável, que presume uma continuidade que completa a coisa de que só tenho a visão parcial.

O estatuto do mundo que se apresenta como condição de toda percepção impõe, portanto, reconhecer uma dimensão da experiência que ultrapassa as categorias e as descrições da tradição filosófica e *mesmo fenomenológica*. O fundamental a ser interpretado sobre o mundo é o fato de que ele constitui, condiciona e realiza o aparecer, pois engloba tudo o que pode surgir para nós na experiência, mas o faz sem aparecer “*ele próprio enquanto tal*” (Barbaras 2, p. 86). Essa referência ou abertura ao todo redimensiona a noção de consciência: ela é sempre situada e o sujeito, que se experimenta a si, também se vê sobre o fundo do mundo, englobado

pela totalidade aberta. Ele é situado nesse sentido, faz parte de um todo que ele de algum modo põe, institui ao negar ou “parcializar” precisamente enquanto é um sujeito vivo. O sujeito está enraizado no empírico e esse aspecto é o que para Barbaras configura a *transcendentalidade do sujeito*. Assim, a subjetividade transcendental, condição do fenômeno ou da experiência, tem raiz no empírico, é intramundana. O sujeito vivo é um corpo especial porque dotado de um tipo de movimento singular. Movimento que percebe, porque orientado, e que origina sua renovação. Essa prerrogativa do movimento vital, essência do sujeito que percebe, nada mais quer dizer senão que *o sujeito é desejante*¹⁶, e por isso mesmo, efetiva ou atualiza o fenômeno, bem como o sujeito da percepção na redescritção bergsoniana atualizava a perceptibilidade do mundo ao dele recortar uma parte por sua indeterminação de ações.

Entretanto, Barbaras vê entre as duas teorias uma diferença insuperável. O centro da diferença – entre o polo subjetivo redescrito à luz da estrutura de horizonte e o sujeito vivo que recorta o campo de imagens – está na relação do corpo vivo dotado de movimento subjetivo com a totalidade para a qual ele se abre ao mesmo tempo em que a nega. O ser que atualiza o fenômeno é aquele que se abre a um todo inacabado, presente e ausente, e seu ser deve estar em correlação com a totalidade que se dá como distância. Na chave do campo de imagens como totalidade dada previamente, potência de percepção atravessada por um corpo que necessita, essa negatividade que recai sobre o sujeito e sobre o mundo não encontra condições de ser compreendida. Por outro lado, pensado estritamente como sujeito da percepção, o ser vivo é caracterizado por uma carência ontológica, por uma necessidade que não pode ser estancada por satisfação através de uma “substância positiva” (Barbaras 2, p.158). A carência tem sua explicação última na finitude que define essencialmente o ser vivo individualizado, isto é, separado do todo, já que ele aspira voltar à

sua condição de pertencimento no todo, justamente a sua dissolução como indivíduo. A unidade entre positivo e negativo se reapresenta, então, a cada um dos momentos da descrição de Barbaras: ser desejante, o indivíduo aspira algo jamais possível de se atingir: “qualquer ser vivo anseia por uma superação de sua própria individualidade, por uma identificação com a totalidade – o que equivale a dizer que a condição da sua existência, a individualidade, também é a razão de sua imperfeição” (Barbaras 2, p. 158). Tal dimensão de separação e finitude define uma carência que é a própria essência do sujeito da percepção. Ele não pode identificar-se a um corpo vivo que necessita e se satisfaz, destacando do mundo sua fenomenalidade ou perceptibilidade prévia ao buscar essa satisfação; em outros termos, “há uma inquietação, uma tensão própria ao ser vivo, que resulta numa mobilidade contínua e independe do preenchimento das necessidades, necessidades que aparecem assim como condições e não como finalidade da vida” (Barbaras 2, p. 158).

A redução bergsoniana aplicada ao problema da percepção teve a originalidade de encontrar um meio de evitar as incoerências da teoria clássica da representação que pensava sempre segundo a coisa (a percepção do presente e a ideia que dela deriva sempre como polos correlatos de um ente determinado e fixo), mas não soube extrair as boas consequências desse ponto de partida¹⁷. Ao fim e ao cabo, o sujeito da percepção acaba compreendido como um corpo permeado por necessidades, e o todo das imagens como um ser real atravessado pela perceptibilidade de maneira misteriosa. Ora, a necessidade de obedecer às prerrogativas do preenchimento e do vazio foi justamente o que a descrição fiel da percepção, segundo o itinerário de Barbaras, recusou. Em suma: a percepção não pode ser compreendida como ação que visa preencher necessidades, e *foi exatamente dessa forma que Bergson a pensou*. Todo o trecho de *Le Désir et la Distance* que discute a teoria bergsoniana da percepção pode ser

considerado como uma exposição dos traços dessa teoria cujas limitações e impasses conduzem ao desejo, de uma maneira tão bem articulada que permite bem apreender como percepção, mundo, totalidade aberta e movimento vital são explicitações de um Desejo cujas atribuições dão conta da experiência humana no que tem de mais essencial, ou seja, da essência desse humano que, finito, aspira a um todo que ele mesmo nega.

A plenitude ou positividade do *ser-durée* define o horizonte mais vasto em que está inserida a teoria da percepção pura de Bergson. Percepção que, resolvida como intuição, constitui uma das dimensões do método através do qual o encontro com o ser poderá ser alcançado: a experiência humana, livre de amarras próprias à sobrevivência, *vê um querer que é criação ou jorro de imprevisibilidades*. Nesse sentido, Bergson se separa de fato da fenomenologia e abre a porta para a superação da finitude. A filosofia desemboca inevitavelmente na metafísica, dilatando em nós a humanidade e “fazendo com que essa se transcenda a si mesma” (Bergson 8, p. 209). Contato e compreensão do ser como criação, ela é assim o meio de nos “fundirmos novamente com o todo” (Bergson 8, p. 209) – ou, ao menos, é o *esforço* para tanto. Barbaras bem dimensionou essa diferença quando entrou em contato com o livro de Bento Prado Junior e retornou a Bergson motivado por ele. A questão da finitude logo se explicitou como nó de relações entre bergsonismo e fenomenologia, dadas as proximidades tão evidentes entre a crítica do nada e a redução. Em seu comentário sobre o livro, encontramos a síntese do que se desdobraria sucessivamente nesse contraponto tão produtivo. Ao citar uma passagem de *Presença e Campo Transcendental* sobre a especificidade da redução bergsoniana, ele sublinha a originalidade de uma teoria da experiência capaz de evitar abrir o campo de possibilidade de uma “subjetividade transcendental que é constituinte”, em proveito da noção de indeterminação (ou introdução de novidade), a partir da qual a própria subjetividade “nasce”¹⁸. Barbaras

apontava já com bastante propriedade a convergência entre a redução bergsoniana e a redução fenomenológica e a lição fundamental que essa convergência indicava, a diferença fundamental residindo na questão da finitude, constitutiva e definitiva para a fenomenologia, suscetível de superação, para Bergson, uma “alternativa hoje crucial, que coloca em questão o limite da fenomenologia” (Barbaras 3, p. 341).

Mas essa proximidade fértil acabou pendendo para a leitura crítica. Assim, o saldo da referência a Bergson em *Le Désir* aparentemente condena o filósofo da duração: permanecendo cativo de uma ontologia fundada na positividade, ele não pode dar conta nem do mundo, nem do sujeito e muito menos da percepção do mundo por esse sujeito, perdendo de vista a unidade originária entre positivo e negativo que a descrição fenomenológica da percepção desvelou. A mesma cegueira em relação à negatividade do ser que a recusa da precedência ontológica do nada pode trazer à luz se repete na análise da percepção. Porém, se cavarmos mais fundo essa análise de Barbaras, encontramos outro papel para Bergson. Mais do que denunciar o “ponto cego do edifício bergsoniano” (Barbaras 2, p. 128) e condenar o bergsonismo como nova figura de um espiritualismo¹⁹ a ser ultrapassado, o contraponto com a teoria das imagens serve a ele de instrumento para retomada de seu próprio fio condutor, para avançar e detalhar a caracterização do sujeito da percepção que se abre ao ser fenomenal enquanto vivo. Todos os elementos de uma fenomenologia da vida estão ali já bem fundados, e não à toa essa fenomenologia retomará a diferença com Bergson do ponto em que se deteve, aprofundando e ampliando a contraposição. E, o que defendemos em diversas passagens aqui, a articulação dessas críticas revela em negativo o encadeamento preciso da teoria da percepção fundada no desejo que desemboca numa nova filosofia da vida²⁰.

A crítica do Nada fecha um momento particular da filosofia de Bergson, justamente a reflexão sobre a vida que redimensiona a metafísica.

Ela vem esclarecer, não obstante constituir parte dessa obra, as consequências que as ilusões da razão fizeram incidir sobre a análise filosófica da percepção, esta levada a cabo em *Matéria e Memória*. Quais são os aspectos do ser que a crítica permite reencontrar, tanto no nível das consequências (como é o caso da metafísica da matéria cuja condição de possibilidade é a retomada da fenomenologia da percepção pelo crivo da descrição em termos de imagens), quanto no nível dos princípios, como encontramos no resultado da desconstrução da ilusão ao final da terceira obra? De maneira sintética, podemos indicar os resultados num e noutro plano como o encontro com a *mobilidade essencial do real*. Sem a imposição de pensar o Ser como substância estática e idêntica a si, recusando o pressuposto que somente aceita como determinações do ser a identidade, imobilidade e a essencialidade matemática ou lógica (que é bem sintetizada pela expressão “tudo está dado”), é possível compreender o ser como substancialidade imbricada com o tempo, realidade que não é “alheia à duração”. Essa compreensão depende apenas de que se siga o *fio da experiência* sem dela desviar-se pela interposição de categorias advindas da racionalidade prática. E o ser que se revela na medida em que procurarmos ver para ver (ao invés de ver para agir), não é exatamente um ser positivo subsistente em si e exterior a nós. Ele é pura mobilidade, um devir infinitamente variado, portanto, diferenciação incessante, e vivo, um ser que é vida, mas *Vida conosco*:

Então o Absoluto se revela muito perto de nós, e até certo ponto, em nós. Ele é de essência psicológica e não matemática ou lógica. Ele vive conosco. Como nós, mas por certos lados infinitamente mais concentrado e mais contraído sobre si mesmo, ele dura (Bergson 13, p. 323).

Sem entrar no âmago da metafísica de Bergson, importa ressaltar que a leitura dos textos de Barbaras explicitou para nós, melhor que outros

filósofos (o que inclui Merleau-Ponty), em que sentido o *ser-durée* pode responder aos questionamentos compartilhados pelos autores situados na fronteira entre fenomenologia e metafísica. Percebemos ainda que, através do confronto entre a criação e o desejo, é a reflexão sobre a vida que avança consideravelmente, colocando em evidência a questão que será, para muitos, o tema capital para o nosso tempo.

LA VIE ENTRE LE DÉSIR ET LA CRÉATION: RENAUD BARBARAS LECTEUR CRITIQUE DE BERGSON

Résumé: Nous présentons ici le croisement de deux philosophies de la vie, celle de Renaud Barbaras, le thème central de ce texte, et celle d’Henri Bergson, qui préside le point de vue sous lequel nous considérons la phénoménologie contemporaine. Notre objectif est d’exposer, de manière générale, comment la différence avec Bergson a joué un rôle important dans la constitution de l’œuvre de Barbaras. Plus explicitement, nous prenons en considération des références critiques de l’ouvrage *Le Désir et la Distance* à la philosophie de Bergson pour montrer comment sont-elles bien incorporées dans cette phénoménologie, inspiré par Merleau-Ponty, qui met en relation essentiel la perception, la vie et le désir. Nous remarquons aussi quelques acquisitions reçues par la lecture de la théorie de la perception pure de Bergson compte tenu de la confrontation avec la phénoménologie de Barbaras.

Mots-clés: perception, vie, désir, phenomenology, creation, durée.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. BARBARAS, R. *Le tournant de l’expérience: Merleau-Ponty et Bergson* in: *Philosophie*, n.54, Paris: Les Éditions de Minuit, 1997.
2. _____. *Le Désir et la Distance*. Paris: Vrin, 1999.
3. _____. *La phénoménologie de Bergson*. In: *Annales Bergsoniennes* I. Paris: PUF, 2002.
4. _____. *Vie et Intentionnalité. Recherches Phénoménologiques*. Paris: Vrin, 2003.
5. _____. *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris: Vrin, 2008.

6. _____. *Investigações Fenomenológicas: em direção a uma fenomenologia da vida*. Curitiba: Editora da UFPr, 2011.
7. _____. *La Vie Lacunaire*. Paris: Vrin, 2011.
8. BERGSON, H. *A Evolução Criadora*. Trad. de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
9. _____. *Matéria e Memória*. Trad. de Paulo Neves, São Paulo: Martins Fontes, 1999.
10. DELEUZE, G. *Bergsonismo*. Trad. de Luiz B.L.Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1999 (Col. Trans).
11. DURING, E. “Présence et Répétition: Bergson chez les phénoménologues”; in *Critique*, Tome LIX, n.678, nov.2003.
12. MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. Trad. Carlos Alberto. R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1994 (Col. Tópicos).
13. PRADO JR., B. *Presença e Campo Transcendental. Consciência e Negatividade na Filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989.
14. RIQUIER, C. *À la lisière du monde: la vie selon Renaud Barbaras*. In: *Critique*.750. Paris: Éditions de Minuit, novembre 2009.

NOTAS

1. A vida surge como a questão decisiva quando se trata da percepção conferindo-lhe o papel e a relevância que lhe cabe de direito na ontologia. Desde Husserl, passando por Merleau-Ponty e pelos projetos fenomenológicos contemporâneos, Barbaras mostra com extrema clareza como percepção, movimento e vida se entrelaçam e como esse vínculo é trabalhado pelas descrições que partem da mesma recusa – a do mundo objetivo como fundo silencioso que dirige a filosofia da tradição e sua dependência do conceito de ser determinado. Em nosso percurso próprio, sempre foram alvo de interesse os pontos dessas análises que se definem a partir da relação com a crítica bergsoniana do negativo e sua incidência sobre a teoria da percepção levada a cabo em *Matéria e Memória*. Barbaras estabelece essa relação em textos diversos. Nas referências ao final do texto, ver os artigos de 1997 e 2002.
2. Com essa expressão, referimo-nos às ciências, biologia e psicologia, mas também à metafísica.
3. Observemos aqui que a relação estabelecida por Barbaras entre a sua fenomenologia e a filosofia de Bergson toma esse ponto como nó da “divergência”. Reconhecendo os

avanços da crítica bergsoniana da tradição, bem como o mérito da teoria da percepção pura desenvolvida em *Matéria e Memória*, Barbaras considera ter superado os limites dessa teoria precisamente porque ela não pode dar conta da intencionalidade. Se levarmos em conta que Bergson parte da percepção e chega à vida como consequência de sua análise dos dados imediatos da consciência, o confronto entre uma metafísica da percepção e uma fenomenologia centrada no desejo evidencia lições filosóficas de alcance bem considerável. Pensamos que, no momento em que as razões dessa recusa são explicitadas, Barbaras avança passos largos em seu próprio projeto, e esse movimento se efetiva na obra *Le Désir et la Distance*.

4. Tal motivação se evidencia, primeiramente, pela presença dos temas merleau-pontianos ao longo de todo o percurso. Com efeito, a influência assumida de Merleau-Ponty incide sobre a forma pela qual o autor efetiva a passagem de um estudo das condições de possibilidade da experiência – já bem redimensionado pela recusa ao a priori kantiano e pelo reconhecimento de que é a análise filosófica da sensibilidade enquanto tal que propicia a conjugação entre o transcendental e o concreto – à reforma da ontologia.

5. O encontro inevitável com a metafísica talvez seja uma das dimensões mais instigantes do percurso de Barbaras. Camille Riquier, ao analisar a obra *L'Introduction à la Phénoménologie de la Vie*, considera que a essência da vida impinge à fenomenologia “negar-se” em metafísica, e isso por razões “estritamente fenomenológicas” (Riquier, 2009, p.986). Ver todo o artigo, que apresenta magistralmente o livro.

6. Ver Babaras, 2008, terceira parte. A fenomenologia da vida à qual Barbaras nos introduz nessa obra recente sugere uma ocasião preciosa para a boa elaboração de suas referências a Bergson. Não trataremos dessa relação aqui, mas apontamos a etapa anterior e necessária para tanto: o papel da confrontação com o bergsonismo na obra *Le Désir et la Distance*, precisamente aquela em que o autor nos apresenta a linha mestra de sua fenomenologia da percepção. Sublinhamos assim como a presença de Bergson se faz sentir na clareza e na força desse percurso, a começar pela forma através da qual ele repõe os problemas filosóficos, reposição que é essencial ao encaminhamento em direção à noção de desejo como via de resolução para os mesmos.

7. Na continuidade da descrição do *eu posso* que não se diferencia de um *eu faço*, encontramos que se trata de um poder que é idêntico ao efetivar-se, somente existindo como realização; ao efetivar-se o poder existe, por isso ele é reativado quando o movimento, que é o poder-fazer identificados, se efetiva. Trata-se assim de um *automovimento*, não apenas porque procede de um si, mas sobretudo pelo fato de que

ele é “sua própria fonte, que ele se nutre de si mesmo, que a impulsão não se esgota mas é restaurada pela realização” (Barbaras 2, p.116).

8. Barbaras segue as direções gerais da incorporação do negativo fornecidas por Merleau-Ponty, autor ao qual ele dedicou seus trabalhos de formação acadêmica, para definir seu caminho próprio num momento posterior a partir do encontro com a noção de desejo – encontro que deriva diretamente da caracterização da negatividade implicada indissociavelmente à experiência perceptiva, em sua abertura à transcendência, em seu excesso e sua distância internas, em sua origem no movimento vital.

9. Ainda aqui o árduo trabalho de comentário das obras de Merleau-Ponty foi enviesado pela filosofia bergsoniana: num artigo de 1997, dois anos antes da publicação de *Le Désir et la Distance*, ele apresenta as linhas gerais do confronto e explicita, desse modo, como vê na fenomenologia da percepção respostas mais consistentes para questões que a teoria da duração formulou e procurou responder. Isso significa que o projeto filosófico de Merleau-Ponty se apresenta atravessado pela filosofia de Bergson, especialmente nos momentos decisivos de recusa e superação do projeto de Husserl. A recusa à redução husserliana a partir das análises da psicologia da forma e da fisiologia de Goldstein conduzem Merleau-Ponty à “recondução a uma subjetividade, que ele caracteriza como subjetividade encarnada” (Barbaras, 1997, p.42).

10. Expressão cujo termo em francês, *le tournant de l'expérience*, intitula o artigo. Sobre isso, ver o início do último capítulo de *Matéria e Memória*.

11. Aqui é pertinente observar que o autor ao qual Babaras dedicou longos anos de estudo é sim sua influência maior, e isso significa que a justa avaliação do desvio que ele impõe ao estudo da percepção segundo o método fenomenológico exige a compreensão da diferença entre sua obra e a de Merleau-Ponty. Não é nosso objetivo cumprir essa tarefa, não teríamos condição para tanto. Em todo caso, é importante acrescentar que os passos mais significativos para o deslocamento – de resto indispensável para Barbaras, desde a inauguração da fenomenologia husserliana e sua confiança no a priori correlacional – da questão em direção à percepção foram dados precisamente pelo projeto merleau-pontiano (em seu desvio de Husserl mediado por Heidegger).

12. De outro lado, se o empirismo se atém à multiplicidade sensível, que descreve em termos de sensações ou feixe de sensações, multiplicidade espacializada de unidades atômicas, perdendo “a coisa mesma” que se dá com os aspectos subjetivos, o cartesianismo se perde em outra dimensão: a experiência por ele descrita se atém a uma unidade ideal que pressupõe referida ao pensamento, concentrando-se no ato de apreensão de sentido que determina objetivamente, de modo ideal. Descartes e

os herdeiros do racionalismo deixam escapar, via de regra, a presença, o múltiplo, a doação por aspectos, e, no mesmo equívoco, perdem de vista o sujeito que sente. Além de reencontrar o ser estático e eterno da metafísica de antes, Descartes também lega uma descrição artificial do sujeito consciente, que passará clandestinamente para as ciências dos séculos posteriores.

13. Essa crítica é, curiosamente, quase sempre acompanhada de elogios à teoria da duração e ao ser movente que ela destaca de um procedimento crítico bem próximo à redução, e Bergson passa a operar, em Merleau-Poonty de forma mais velada, em Barbaras de modo mais explícito, autêntico e constitutivo, como contraponto ao projeto de Husserl e aos limites de seu objetivismo.

14. São elas: *Le Désir et la Distance*, *Vie et Intentionnalité* e *Introduction à une Phénoménologie de la Vie*, percorrendo ao menos 12 anos de seu trabalho (ver as referências ao final desse texto). Pelas referências a Bergson, foi possível para nós entendermos exatamente qual é pressuposto originário do projeto de Barbaras, o que delimita os passos da busca e impede os desvios e as interferências que o afastariam de seus fins: o fato de que essa ligação (entre o sujeito-movimento e o objeto dado como distância) tem que ser compreendida a partir dos ensinamentos da intencionalidade – o que significa que ela deve dar conta da relação indissociável entre a estrutura de horizonte e o sujeito que percebe.

15. *Intotalisable*, em francês.

16. Em seu último livro, *La vie Lacunaire*, Barbaras retorna a Bergson, mais precisamente à caracterização do *homo faber* em *A Evolução Criadora*, e adota o mesmo procedimento que estamos pontuando aqui: procura mostrar que, para além da técnica (que define o homem segundo tal perspectiva) há o desejo “que retira sua energia inesgotável na falta ontológica que caracteriza o homem” (Barbaras, 2011, p.178).

17. Mesmo que reconheça o enorme mérito de ter formulado os termos rigorosos de uma teoria da percepção, Barbaras reprova Bergson por não ter dado continuidade a essa teoria respeitando fielmente tais termos: o ser vivo como motricidade que rompe a continuidade da matéria surge como um corpo *positivamente dado* numa totalidade sem ausência constitutiva – o mundo percebido recodificado como campo de imagens.

18. Barbaras retoma então a passagem especial do livro, situada no capítulo 3, sobre o “espetáculo sem espectador, o lugar em que o espetáculo se torna possível, e assim as condições de possibilidade de um espectador em geral” (Prado Jr. 13, p. 146) para circunscrever o campo de confrontação possível entre Bergson e a fenomenologia.

19. Barbaras reconhece que, dentro do projeto bergsoniano, a questão do sujeito se

desloca para a memória, e seu fracasso está sendo avaliado segundo as intenções e os critérios de um projeto do âmbito da fenomenologia; a subjetividade “ancorada no reconhecimento do que se dá atualmente” à ação é considerada como uma solução bem clássica por ele; ela significa também que a dualidade entre o psíquico e o corporal, afastada na análise da percepção, foi na verdade apenas deslocada para a dualidade entre matéria e memória, e mesmo radicalizada; o realismo de Bergson denunciado por ele logo acima é então a contrapartida da afirmação de uma realidade espiritual positiva, portanto, de um espiritualismo.

20. Mencionamos apenas que, ao buscar as respostas para tais ressalvas, encontramos nas noções de tendência, totalidade aberta e jorro ininterrupto de imprevisibilidade as pistas para o bom dimensionamento da ontologia bergsoniana. Assim, a contribuição e o enriquecimento proporcionados pela leitura dos livros de Barbaras foram decisivos em nosso percurso. É importante ainda apontar que, a nosso ver, Barbaras atirou no que viu e acertou no que não viu – o problema do aparecer da duração (o qual *não se identifica com a questão do negativo*) é de fato um ponto a ser problematizado.